

Fig.1 « FRESQUE REPRÉSENTANT UN ZOUAVE DANS LE VILLAGE D'ACOZ, PEINTE SUR LE MUR LATÉRAL D'UNE MAISON AU CENTRE DU VILLAGE ET VISIBLE DEPUIS LA ROUTE PRINCIPALE TRAVERSANT LA LOCALITÉ. DANS L'ENTRE-SAMBRE-ET-MEUSE, DE NOMBREUSES TRACES MATÉRIELLES DU FOLKLORE TÉMOIGNENT DE LA PASSION POUR LES MARCHES : FRESQUES, STATUTS, PANNEAUX, NOMS DE BISTROTS... ».
© AMFESM – BENOÎT MEHAIGNOUL.



CÉLINE BOUCHAT
 ASPIRANTE FNRS-F.R.S.
 UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES

« LE VILLAGE MAGIQUE » PLURALITÉ DES ENGAGEMENTS DANS LES MARCHES DE L'ENTRE-SAMBRE-ET-MEUSE

À partir d'une ethnographie des Marches folkloriques de l'Entre-Sambre-et-Meuse, cet article revient sur la notion de « revitalisation » de pratiques dites « traditionnelles ». De nombreuses études ont d'ores et déjà analysé les ressorts du succès rencontré par ces pratiques mais, généralement, leurs perspectives restent excessivement mono-causales. Nous essayerons de montrer qu'au contraire, les logiques d'engagement des acteurs sont plurielles et ne cessent d'évoluer, selon une articulation de facteurs « multiscalaires ». Du point de vue empirique, nous nous intéresserons particulièrement à la variété des représentations et des formes d'attachement des acteurs au « village », dans le cadre de leur participation aux Marches.

Chaque année, des milliers de personnes défilent habillés en soldats de l'Empire dans les rues d'une centaine de localités de Belgique francophone. Ces manifestations sont appelées « Marches folkloriques de l'Entre-Sambre-et-Meuse », selon le nom de l'aire géographique où elles se déroulent. Escortant une procession, les « marcheurs », « *rendent les honneurs* » à un saint ou une madone. Dans cette région rurale de Wallonie, ces manifestations rythment la vie des habitants : chaque fin de semaine, de mai à octobre, une ou plusieurs Marches sont organisées par différents comités villageois. Partout dans l'Entre-Sambre-et-Meuse, l'exaltation folklorique est palpable, elle imprègne le territoire.

Cet engouement pour les Marches folkloriques s'est intensifié au cours des dernières décennies. Alors que les années 1940-1945 et l'immédiate après-guerre avaient vu disparaître un certain nombre de Marches, les années soixante et septante sont marquées par un regain d'intérêt collectif pour ces manifestations. Depuis, l'intérêt n'a cessé de croître. On comptait une trentaine de manifestations dans les années 1950, il y en a environ cent vingt aujourd'hui. Et il s'en invente régulièrement de nouvelles. Le nombre de participants a également augmenté régulièrement.

La floraison des traditions et des patrimoines n'est pas une problématique neuve en anthropologie. De nombreux auteurs ont décrit l'ampleur et la diversité de cet intérêt renouvelé pour des pratiques dont on prédisait la disparition. Bien qu'un intérêt de type patrimonial soit apparu dès le XIX^{ème} siècle (Babadzan, 2001), la fin du siècle dernier est marqué par une accélération et une amplification de l'engouement pour les singularités locales (Bromberger et al., 2004 ; Heinich, 2009).

Dans le cadre de l'étude des fêtes locales, il est commun de recourir aux termes de « revitalisation » pour désigner ces réappropriations de pratiques « traditionnalisées ». La publication collective *Revitalizing European Rituals* (Boissevain et al., 1992) a ouvert la voie à l'étude de ces phénomènes dans l'Europe contemporaine. Poursuivant les réflexions de Salomonsson (1984) et d'Hobsbawm et Ranger (1983), les auteurs se sont particulièrement intéressés aux facteurs qui ont favorisé et stimulé ces réappropriations de célébrations au tournant des années 1970. L'introduction rédigée par Boissevain en fait une synthèse remarquable (1992a : 1-19). Selon lui, les célébrations publiques auraient d'abord connu une période de déclin dans les années d'Après-guerre, provoquée par diverses évolutions que l'on peut lier globalement à l'essor de la modernité durant les Trente Glorieuses. Celle-ci se caractérise notamment par d'importants mouvements de population, une sécularisation, un matérialisme de plus en plus affiché et une croissance industrielle exponentielle. Le retournement des années 1970 devrait se comprendre comme une réaction largement partagée aux effets de la modernité sur les rapports sociaux : partout, en réponse à la déstructuration des anciennes solidarités, à un individualisme vécu comme aliénant, à une prise de conscience des effets néfastes de cette modernité accélérée, les gens se sont tournés vers ces pratiques évoquant les mondes d'autrefois. D'autres changements tels que le développement des médias et l'essor du tourisme vont également stimuler et faciliter ces relances.

Le foisonnement d'initiatives apparues au tournant des années 1970 semble confirmer l'inscription du phénomène dans une histoire sociale internationale. À cette époque se développe un goût généralisé pour l'histoire et les « traditions », le « typique » et le « local », le « rustique » et le « naturel ». Les interprétations de Boissevain et ses collègues ont ainsi permis de comprendre l'extension d'abord européenne, puis mondiale du phénomène de revitalisation des traditions festives.

Dix ans plus tard, un autre ouvrage collectif – *De la châtaigne au carnaval. Relance de traditions dans l'Europe contemporaine* (Bromberger et al 2004) – élargit la notion de revitalisation à une série d'objets complémentaire : outre les célébrations publiques, les auteurs s'intéressent également à la relance de produits agroalimentaires, de gestes techniques, de savoirs et savoir-faire divers. À l'instar des auteurs de *Revitalizing European Rituals*, les contributions accordent une attention toute particulière à la question de l'utilité sociale de ces mouvements. Suivant un angle d'approche résolument empirique, les auteurs montrent en quoi le rapport que les individus entretiennent avec leurs traditions doit toujours se comprendre en regard de préoccupations actuelles¹ : les pratiques sont mobilisées et modulées en fonction d'enjeux inscrits dans un *ici et maintenant*. Mais l'ouvrage va plus loin encore, en examinant les modalités selon lesquelles ces processus de relance ou de création de pratiques s'inscrivent dans des contextes locaux extrêmement variables. Si les analyses de Boissevain

sont pertinentes à large échelle, elles échouent en effet à saisir pleinement les ressorts du succès de ces pratiques parce qu'elles procèdent uniquement par macro-analyse (Broccolini, 2004). Le travail ethnographique montre que ces processus répondent également, sinon prioritairement, à des intérêts et des besoins géographiquement et historiquement situés. Les effets de la globalisation ne peuvent expliquer à eux seuls les phénomènes de revitalisation auxquels on assiste depuis les années 1970. Des événements appartenant à une histoire locale apparaissent régulièrement dans les discours des acteurs pour justifier leur engagement dans les pratiques festives. Aux interprétations généralisantes de Boissevain, il s'agit donc de combiner « *la dimension majeure de la contextualisation* » ainsi que le souligne l'une des auteurs du recueil de 2004 (Broccolini, op.cit. : 82).

Fig.2 • « LA BATTERIE RYTHME LA PROGRESSION DE LA MARCHÉ. ELLE EST DIRIGÉE PAR LE TAMBOUR-MAJOR. CELUI-CI EST ACCOMPAGNÉ DE SA CANTINIÈRE ET DE SA PORTE-CHAPEAU. ». © AMFESM – BENOÎT MEHAIGNOUL.



Nous pensons qu'il est possible d'aller encore plus loin dans cette direction. Ces deux ouvrages ont mis en avant les usages socio-identitaires des pratiques dites « traditionnelles » et l'influence des contextes globaux et locaux sur leurs évolutions récentes. Mais, de manière générale, les perspectives restent fortement mono-causales. Par exemple, en ce qui concerne les mécanismes identitaires à l'œuvre, les auteurs se focalisent sur la façon dont les individus se mettent en scène par le biais d'une pratique permettant de se différencier. Les interprétations les plus courantes procèdent alors de la manière suivante : en réaction à une évolution démographique (Boissevain, 1992b) ou à un découpage administratif (Chappaz-Wirthner, 2004), « on » revitalise, « on » module les pratiques festives dans le but de surligner des frontières sociales malmenées ou pour faire valoir l'image sociale d'un « Nous » auquel « on » s'identifie. De telles interprétations sont tout à fait pertinentes, y compris sur notre terrain folklorique sambro-mosan. Mais elles ne disent rien, ou peu, sur les motivations et les engagements des individus qui participent à ces mouvements (et qui sont les parties constitutives de ces « on » pour le moins anonymes). Or, ce qui ressort avec force de notre enquête ethnographique, c'est l'importante fragmentation des moteurs de participation et des logiques d'engagement² des participants. Ni dans l'Entre-Sambre-et-Meuse ni ailleurs, les participants ne forment des communautés homogènes. Par conséquent, n'est-il pas naïf de penser que le souci de se démarquer d'un *Alter*, tout aussi gênant soit-il (touriste, migrant, néo-rural, résident d'un quartier voisin...) puisse constituer un motif d'engagement à ce point consensuel ? Les « *possibilités identifiantes* » (Bromberger, 1987 : 14) construites dans la participation sont contextuelles et tout aussi multiples que les profils et les motivations des participants. Curieusement, si le caractère contextuel et relationnel du processus identitaire est devenu un truisme en anthropologie (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995), il semble que cette évidence n'ait pas été pleinement prise en compte dans les études relatives aux mouvements de revitalisation. Il s'agit donc de cesser de considérer hâtivement les collectifs d'individu comme des communautés dont les logiques d'engagement seraient unanimes : si le folklore permet l'élaboration d'appartenances communes, il supporte simultanément des processus de différenciation et d'individuation entre les participants (Bouchat, 2010).

Par ailleurs, si les logiques d'engagement sont plurielles dans le cadre d'un *ici et maintenant* dont les particularités singularisent le rapport aux célébrations (et aux autres objets « traditionalisés »), il va de soi qu'elles évoluent également au cours du temps. En présumant une généralisation de l'évolution de type « déclin-renaissance » pour l'ensemble des célébrations publiques, les interprétations de Boissevain donnent l'impression qu'il existe une rupture dans le rapport des acteurs à leurs célébrations entre un « avant » et un « après » revitalisation. L'usage et le sens accordés aux pratiques ne sont pourtant pas investis une fois pour toutes par des acteurs qui se les transmettraient ensuite de génération à génération. De même, les individus qui lancent aujourd'hui de nouvelles Marches n'ont pas nécessairement les mêmes motivations que ceux qui ont fait de même dans les années 1970.

Si la dimension diachronique est essentielle pour saisir le succès de ces pratiques, c'est parce que le mouvement de revitalisation est un processus continu et non un phénomène isolé. C'est ce que nous souhaitons montrer dans cet article.

Dans un premier temps, nous dresserons un portrait quelque peu immobile et désincarné du folklore sambro-mosan : il s'agit de bien comprendre l'organisation de ces sociétés et le scénario des festivités. Dans un second temps, nous nous intéresserons aux principaux mouvements qui ont récemment affecté l'univers des Marches. Dans la dernière partie, nous chercherons à illustrer les multiples formes d'appropriations qui se développent à différentes échelles. Sans viser à l'exhaustivité, ce tour d'horizon permet de mesurer la pluralité des logiques d'engagement dans les marches. Nous nous focaliserons sur deux exemples qui impliquent des périodes, des espaces sociaux et des espaces géographiques différents. —

Les classiques du folklore sambro-mosan

Pour distinguer explicitement ces pratiques folkloriques des cavalcades et autres carnavaux, deux dimensions doivent être d'emblée mises en évidence. En premier lieu, les Marches folkloriques sont également appelées *Marches militaires* : il s'agit d'un défilé d'hommes, les *marcheurs*, alignés en rangs et pourvus d'uniformes de soldats. Ces costumes renvoient globalement aux armées d'Europe centrale du XIX^e siècle. En second lieu, les Marches sont fondamentalement des processions : chacune célèbre un saint dont l'effigie est acheminée dans les rues d'une localité par les marcheurs.

Toute Marche circonscrit une localité, ou plus rarement un groupe de localités et porte le nom du saint célébré. On parle ainsi de la Marche Sainte-Remfroid de Pry, de la Marche Saint-Jean de Mettet, et ainsi de suite. A l'échelle de la localité, un comité organise la Marche ainsi que diverses activités périphériques. La dimension *localiste* est fondamentale dans le cadre des Marches folkloriques. On marche dans les rues d'un village et, souvent, on marche « pour le village ».

Une Marche est constituée d'une *compagnie* de marcheurs. La compagnie se décompose elle-même en un ensemble varié de groupes, les *pelotons*, se distinguant par leurs costumes et attributs matériels. Les pelotons les plus classiques dans l'Entre-Sambre-et-Meuse folklorique sont les sapeurs et les grenadiers. Chaque compagnie est conduite par des marcheurs élevés au rang d'officiers. Ensemble, ils forment le *corps d'office*. Leurs costumes et leurs responsabilités les distinguent. Chaque peloton dispose de son propre officier et un ou plusieurs adjudants dirigent l'ensemble de la compagnie. Chaque compagnie de l'Entre-Sambre-et-Meuse érige ses propres statuts, par l'intermédiaire de son comité, afin de décider des mécanismes d'accession aux différentes places du *corps d'office*. Selon les lieux, on peut occuper un rôle d'officier pour une année, plusieurs années consécutives ou bien à vie. Enfin, à l'échelle des individus, chaque marcheur choisit d'appartenir à un peloton, selon les habitudes familiales ou d'autres affinités.

Fig.3 • « CHASSE SAINTE-ROLENDE, MARCHEUR CARESSANT LES RELIQUES AVEC SON FILS. POUR DE NOMBREUX PARTICIPANTS (MARCHEURS, SPECTATEURS OU PÉLERINS), TOUCHER LA CHASSE DE LA SAINTE EST UN GESTE IMPORTANT, RÉPÉTÉ D'ANNÉE EN ANNÉE. DANS LA RÉGION DE GERPINNES, LE CULTE EN L'HONNEUR DE LA SAINTE EST EXTRÊMEMENT VIVACE, QUE L'ENGOUEMENT SOIT DE TYPE ÉMOTIONNEL, CONFESSIONNEL OU LES DEUX SIMULTANÉMENT. » © AMFESM – BENOÎT MEHAIGNOUL.



Les Marches sont des univers nettement masculins, mais quelques rôles sont néanmoins dévolus aux femmes. C'est le cas de la *cantinière*, qui a pour mission de vendre de l'alcool – la *goutte* – aux marcheurs et aux spectateurs. Classiquement, on dénombre une ou deux cantinières par peloton.

Le calendrier des Marches folkloriques s'étend du premier week-end de mai au dernier week-end d'octobre. Chaque fin de semaine, une ou plusieurs Marches ont lieu. La plupart d'entre elles durent deux jours, du dimanche matin au lundi soir. La circumambulation effectuée le dimanche est empreinte de solennité : le tour effectué par la compagnie relie entre eux divers lieux consacrés (chapelles, calvaires, cimetière...) où la compagnie effectue des décharges afin de « rendre les honneurs ». En fin de journée, ce tour se clôture sur le parvis de l'église par une cérémonie appelée la « Rentrée » qui réunit un plus grand nombre de spectateurs : les marcheurs rentrent le saint dans l'église et lui rendent un dernier hommage. Pour cette circonstance, la compagnie est assortie d'un prêtre ainsi que de représentants du monde politique local. À l'exception de quelques Marches réputées qui drainent un public important et varié, l'audience des Marches est principalement composée des proches des soldats (épouses, familles, amis) ainsi que d'habitants de la région, souvent marcheurs. Une fois le spectacle terminé, les participants peuvent s'adonner librement à diverses réjouissances dans les bistrotts, chapiteaux, salles des fêtes ou chez les particuliers. La fête, dans le sens le plus récréatif du terme, constitue l'objectif même du défilé organisé le lendemain. Ce jour dit « de débandade » est tout entier consacré à l'amusement. Le tour dépend des participants qui décident de recevoir la compagnie. Des arrêts et décharges sont alors effectués chez les habitants du village, qui ne manquent jamais d'offrir un verre aux marcheurs.

Au-delà de ces aspects factuels, les marches sont des moments intenses, chargés en émotion. Comme le résume un participant : —

C'est plus qu'un folklore. C'est ça la richesse de notre Marche [...], cette alchimie qui nous fait pleurer comme des gamins⁴.

Traverses des Marches : les principaux mouvements des années 1970 à nos jours

À y regarder de près, le paysage des Marches n'est pas aussi lisse qu'il le paraît. Au-delà des ritournelles telles que : « *Les Marches, dans la région, on a ça dans le sang* » et autres expressions signalant pour tous l'importance « d'en être », les commentaires relevés dans le vif de la fête laissent aussi transparaître l'existence de divergences et de controverses, sur un plan à la fois diachronique et synchronique. Autrement dit, la tradition n'est plus ce qu'elle était et elle n'est pas partout la même. Selon les dires des participants, ces divergences semblent s'être accrues à partir de la fin des années soixante, au moment où les Marches commencèrent à connaître une vitalité nouvelle. Cette énergie

inédite a inévitablement engendré certaines transformations de fond et de forme et « Ces innovations formelles ne sont pas de simples toilettages attractifs mais correspondent le plus souvent à des « remotivations » du sens des manifestations » (Bromberger et Chevallier, 2004a : 14)

Pour rendre compte des changements qui se sont produits, nous partirons des aspects les plus évidents de ces évolutions : la multiplication des Marches et des marcheurs.

En effet, le nombre de célébrations n'a pas cessé d'augmenter depuis les années soixante, s'implantant dans des localités situées bien au-delà des frontières du « terroir traditionnel folklorique » dressées par les historiens folkloristes (cf. Roland, 1950)

Fig.4 • EVOLUTION QUANTITATIVE DES MARCHES FOLKLORIQUES DANS L'ENTRE-SAMBRE-ET-MEUSE, SITUATIONS EN 1950, 1970 ET 2000. SOURCE G.A.L. DE L'ENTRE-SAMBRE-ET-MEUSE, PROJET LEADER + DE MISE EN VALEUR DU PATRIMOINE CULTUREL, 2007.



Avant le début de cette multiplication des Marches, certains habitants de la région se déplaçaient vers les localités où étaient implantés la trentaine de Marches ayant résisté aux deux conflits mondiaux, aux changements de la société rurale, à la modernisation des modes de vie. Ensuite, « *Les gens ont senti le besoin de marcher chez eux* », comme le dit un ancien marcheur. De nouvelles sociétés ont alors commencé à voir le jour dans des villages où il n'y en avait jamais eu. Ces créations soulignent la dimension « localiste » de l'événement. Le village devient un objet de célébration, véritablement exalté au cours des trois jours de fête.

Inévitablement, l'augmentation du nombre des marches a engendré un problème de légitimité. Ce conflit oppose deux perceptions des traditions : celles qui seraient manipulées, inventées ou encore détournées et celles qui seraient préservées et authentiques. Ces points de vue entraînent des distinctions entre les Marches : selon les appellations locales, il y aurait d'un côté des « *grandes Marches* » et de l'autre, des « *petites Marches* ». En toute logique, la catégorie des grandes Marches comprend les plus anciennes célébrations. Leur antériorité leur assure un certain prestige et les saints qu'elles fêtent diffèrent des autres canonisés de la région par la ferveur qu'ils suscitent :

« On entre, en jouant du tambour et du fifre, avec les reliques du saint qui sont là, avec mille marcheurs entassés dans l'église, la lumière des bougies. Quand tu passes devant, y'a un truc qui se passe, il y a une charge. Je ne peux pas mettre des mots là-dessus. » (Un marcheur)

Enfin, ces grandes Marches se déroulent généralement dans les chefs-lieux des entités communales. De ce fait, elles bénéficient du soutien des édiles communaux. *A contrario*, le terme « *petite Marche* » échoit plus facilement aux célébrations apparues récemment. Cependant, si de prime abord ces catégories semblent fondées sur des critères objectifs et mesurables (la durée d'existence d'une Marche ou l'antériorité et la prééminence du culte religieux notamment), elles se complexifient en combinant et en assimilant d'autres critères de comparaison : l'ordre et le désordre, l'ivresse et la sobriété, le panache ou la médiocrité, le religieux et le festif ou plus simplement le nombre de participants. Ainsi se créent des amalgames divers : entre l'âge de la Marche et sa taille, entre la qualité de son spectacle et la réputation des participants, entre le degré d'ivresse des marcheurs et le caractère authentique de la célébration, etc. Selon les dénominations locales, on distingue alors des « *grandes Marches authentiques* », des « *Marches de souïlards* », des « *Marches de fiers culs* » ou encore des « *belles petites Marches* ». Puisque ces catégories reposent sur des critères tout à fait subjectifs, les controverses sont nombreuses et les jugements, contrastés. Ainsi une dame du public, qui assiste à « grande Marche de A. » à mes côtés, s'exclame : « *Ils marchent peut-être droit, mais qu'est-ce qu'ils ont l'air de se faire chier* ». À propos de ces contrastes de jugements, voici ce qu'un marcheur me confie à propos d'une autre « grande Marche », celle de la ville de H., vieille de plusieurs siècles et reconnue comme patrimoine immatériel de la Communauté Française de Belgique :

« H. ? C'est carnaval là-bas⁵. T'as même des mousquetaires ! Et c'est surtout une grosse beuverie. Les gens, ils vont là-bas pour picoler. »

Le nombre de marcheurs a suivi le même mouvement : il ne cesse d'augmenter depuis les années 1970. Corollairement, le profil du marcheur s'est considérablement transformé. D'une part, on dénombre de plus en plus de femmes et d'enfants dans les rangs : aujourd'hui, les configurations des compagnies reflètent cette volonté croissante des femmes d'« en être » également (création de nouveaux rôles féminins, apparition de femmes-soldats, etc.). D'autre part, on constate que le profil du participant natif et résidant dans l'enceinte du bourg n'est absolument plus représentatif de la majorité des soldats formant une compagnie. Comme l'explique une épouse de marcheur :

« Avant, certains hommes ne marchaient pas, mais il y avait plus de marcheurs que de non-marcheurs dans le village. Disons que c'était plus...uniquement le village quoi ! Aujourd'hui il y en a de ceux... on se demande d'où ils sortent. » (Une épouse de marcheur)

Si la pratique s'est ouverte à de nouveaux profils, les rangs comptent aussi des anciens habitants, de retour au village spécialement pour les festivités, ainsi que des individus dont la parenté est liée à la localité. Cependant, comme le laisse entendre mon interlocutrice, les Marches sont aujourd'hui investies, voire parfois conduites, par des personnes tout à fait extérieures à la localité où se déroule la célébration : elles n'y vivent pas et n'en sont pas originaires.

Aujourd'hui, les personnes qui témoignent d'un attachement aux festivités et aux villages qui les organisent peuvent avoir des origines, des trajectoires et des lieux de vie extrêmement variés. Dès lors, cet attachement pose question : les engagements individuels ne peuvent que recouvrir une variété d'attentes et de motivations. Ces évolutions transparaissent dans les pratiques : de nouveaux rôles, de nouveaux pelotons, de nouveaux rituels, de nouvelles réglementations, de nouveaux saints font irruption dans l'univers des Marches. Le répertoire folklorique – les costumes, les pelotons, les différents rôles, la logistique de la fête...- est mobilisé et manipulé différemment en fonction des lieux et des personnes.

Ainsi, aujourd'hui, les motivations de l'engagement des marcheurs se conjuguent résolument au pluriel : « parfois il y a une belle Marche, et il y a des gens pour dire : 'Oh, ils ne respectent pas ceci ou cela'. Ce sont des choses dont je me fous complètement. Ce qui compte, c'est que ça donne de la vie au village ». (Un marcheur)

Ce que signalent à la fois l'effervescence et les controverses, c'est bien la pluralité des manières de se projeter dans la célébration, la multiplicité des manières de faire qui correspondent à la variété des attentes et des motivations. C'est cet élargissement de l'attachement au folklore à une palette très large d'acteurs et la pluralité des logiques d'engagement générée par cette évolution que nous chercherons à illustrer dans la dernière partie de ce texte. ↪

Variations des logiques d'engagement : tensions entre localités et groupes d'acteurs

Nous évoquerons ici deux logiques qui sont apparues progressivement au cours de notre enquête de terrain et qui diffèrent de par les espaces sociaux et les périodes qu'elles impliquent. Il s'agira de mettre en évidence les éléments que les individus font valoir comme étant constitutifs de leur engagement dans les Marches, en s'intéressant à la manière dont le répertoire folklorique peut être mobilisé afin de répondre à des attentes tout à fait différentes.

Parler de la Marche, c'est parler du village et des transformations qu'il subit. Il n'est donc pas anodin de découvrir de nombreuses corrélations entre l'évolution de la célébration et celle de la localité. Au cours des dernières décennies, les localités rurales de l'Entre-Sambre-et-Meuse ont connu de nombreux bouleversements. Selon les commentaires de mes informateurs, ces changements ont engendré un sentiment croissant de désappropriation pour les habitants. Parmi les transformations à l'origine de ce sentiment, la fusion des communes a joué un rôle important.

Fig.4 • « SAINTE-REMFROIT DE PRY-LEZ-WALCOURT, ATTENDANT LA REPRISE DU TOUR, UN DIMANCHE DE MARCHÉ. DANS CE VILLAGE, BIEN QUE LA SAINTE SOIT IMPORTANTE AUX YEUX DE CERTAINS MARCHEURS, ELLE NE FAIT L'OBJET D'AUCUNE FERVEUR PARTICULIÈRE. "QUAND ON A CRÉÉ LA MARCHÉ [EN 1978], ON A PRIS LA SAINTE PATRONNE DE L'ÉGLISE. C'ÉTAIT LE PLUS LOGIQUE, QUOI" (UN MARCHEUR). » © THOMAS VANDEN DRIESSCHE - OUT OF FOCUS.



Ce redécoupage administratif du territoire fut le résultat d'un processus qui prit environ quinze années. Les fusions se sont opérées pendant la période allant de 1961 à 1975. Ce processus ramena toute la Belgique à 589 communes (Dorchy, 1991). Ce mouvement de centralisation a profondément et durablement marqué les rapports sociaux entre les habitants ainsi que leurs représentations de l'espace social régional. Combiné à la délocalisation des écoles, à la fermeture des magasins de proximité et des bistrotts, à la vente de biens publics, ce mouvement a renforcé un sentiment de désappropriation chez de nombreuses personnes. D'ailleurs, quarante ans plus tard, la référence aux anciennes communes n'est pas totalement absente des discours. Dans les commentaires des acteurs rencontrés sur le terrain, cette évolution apparaît clairement comme un moteur dans certaines dynamiques collectives d'appropriation de la pratique des Marches. De ce point de vue, il est sans doute significatif qu'un nombre important de Marches ait été créé suite à cette période de fusionnement.

Considérons les cas du village R. et de la localité A., devenue chef-lieu de l'entité communale dans les années septante. Les deux Marches sont très différentes. La Marche Sainte-T. de A. est « grande parmi les grandes » : elle est considérée comme multiséculaire, compte plusieurs centaines de participants dans ses rangs et sa réputation est celle d'une Marche prestigieuse, extrêmement solennelle mais aussi quelque peu guindée et sérieuse. La Marche Sainte-E. du village R., quant à elle, compte une centaine de participants, les quatre pelotons s'articulent autour de quatre ou cinq patronymes du village ou « assimilés au village ». Parmi cette catégorie, on retrouve notamment les individus n'ayant plus aucun lien de parenté à l'intérieur du bourg mais dont l'ancrage généalogique est ravivée à l'occasion des festivités. Cette célébration n'attire pas un public important et sa réputation est celle d'une Marche plutôt médiocre (spectacle de mauvaise qualité, manque de discipline...) mais conviviale. Elle a été fondée en 1978, trois ans après la dissolution des structures administratives et politiques locales. Auparavant, certains habitants de R. participaient à la Marche Sainte-T. à A. en s'intégrant dans les pelotons. Un ancien marcheur de R. raconte :

« On montait à A. à quatre, cinq, parfois dix du village. Ça changeait. On faisait les aller-retour à pied, plusieurs fois dans la journée, avec nos costumes sur le dos (...) Puis le week-end d'après, on marchait chez nous. »

La fusion des communes a transformé cette forme d'engagement, ce qui s'est concrètement traduit par une scission sur les plans festif et folklorique. Le même ancien marcheur poursuit son explication :

« Depuis qu'on a changé la commune... Parce que chez nous, avant, c'était une commune. Puis c'est devenu A. Vous avez eu aussi un rassemblement comme nous, n'est-ce pas ? [j'acquiesce] Eh bien, on s'est mis sur le côté comme les autres villages, on n'a plus marché là-bas. On a fait notre Marche, ici au village. A., c'est A. Nous, c'est nous. »

Dans ce village R., une « salle des fêtes », construite et financée par le comité de la Marche de 1978, incarne ce sentiment de domination provoqué par la décentralisation du pouvoir communal mais aussi, et surtout, constitue un instrument d'émancipation par rapport à ces tensions. Lors d'une sortie

des officiers de la Marche de R., alors que j'accompagne le défilé, une ancienne marcheuse m'explique :
« La salle ici, c'est la salle des gens du village.

« Ça n'appartient pas à A., c'est vraiment les gens de notre village qui sont tous les propriétaires. Ils aimeraient bien en profiter, ceux de A. Mais c'est nous qui décidons. » (Une ancienne marcheuse)

Sensuit une discussion plutôt agitée, à laquelle plusieurs protagonistes prennent part. Elle révèle que des oppositions d'une autre nature s'articulent à celle qui dresse le village contre leur commune. Un marcheur d'une cinquantaine d'années m'explique que les gens de A. sont des « *fiers culs* », qu'ils « *ne boivent pas* [lorsqu'ils marchent à la Sainte-T.] parce qu'ils ont peur *se faire engueuler par leurs officiers* », remettant ainsi en jeu une qualité, un savoir-faire et un savoir-être propres à l'esprit des Marches (Bouchat, op.cit). Les villageois de R. ressentent du mépris de la part de ces « *gens de A.* » : « *Pour eux, on est les petites Marches, les petites gens. On ne compte pas.* ». A la relation localité-commune s'articule une concurrence liée au prestige et à la réputation des Marches, exprimée ici dans l'opposition entre « *petites* » et « *grandes* » Marches. En outre, ces rapports entre localité et entre célébrations permettent également l'expression de clivages socio-économiques. L'élargissement de la participation au folklore à une grande diversité de profils d'acteurs a inévitablement des effets sociaux. Une femme du village R. me raconte :

« Les gens de A., ils ne se prennent pas pour de la merde, hein ! Mon fils, mon mari et moi, chaque année, on va voir la Marche de A. Un jour, j'ai demandé un verre d'eau à une dame qui était devant chez elle. Il faisait très chaud. Eh bien elle m'a dit : « Il y a des cafés sur la place, hein, Madame ». Elle n'a pas voulu me servir de l'eau ! (...) Mais par contre, ça boit du champagne aux arrêts. Ça va à l'encontre de l'esprit des Marches (...). »

Une appropriation du folklore par une certaine élite locale a cours actuellement dans certaines localités : elle entraîne inévitablement des transformations des modalités pratiques des fêtes. La Marche de A. reflète bien cette réappropriation de la célébration par une élite locale. Bien que les profils des participants soient très divers au sein même de la compagnie, les figures notoires de la manifestation appartiennent à un groupe socio-économique favorisé et la Marche bénéficie du soutien inconditionnel des pouvoirs communaux. Des années soixante à nos jours, cette appropriation s'est traduite par des formes d'engagement très spécifiques, relevant d'un mouvement de « mise en spectacle » de la pratique : on valorise une esthétique d'ensemble au détriment de formes d'engagement plus spontanées. Dans les années soixante, par exemple, de fortes transformations ont été opérées dans cette compagnie. L'accès aux pelotons a été limité à un nombre prédéfini de participants, suivant des conditions d'admission très strictes. Les groupes ont conçu un nombre précis de costumes en prenant modèle sur les équipements napoléoniens exposés au musée de l'Armée à Paris. Par conséquent : « Pour marcher dans le peloton des sapeurs il faut que quelqu'un meure. C'est dingue, non ? Je connais un type qui remplit toutes les conditions depuis des années, mais il ne peut pas marcher avec eux parce qu'il est trop gros ! Il ne rentre pas dans les costumes ». (Une spectatrice de la Marche de A.)

De nombreux participants ont dû quitter la compagnie, faute de moyens financiers. Un ancien marcheur critique ces évolutions :

« (...) Beaucoup ne pouvaient pas investir pour payer les nouveaux costumes (...) C'était un moyen à peine caché de sélectionner les marcheurs. Avant, les sapeurs marchaient avec des tabliers brodés, c'était la tradition. Puis, ils ont troqué les anciens costumes pour des nouveaux très conventionnels, très majestueux. Ce sont les costumes du Premier Empire, comme on dit. Tu sais ? Des marcheurs ont spontanément quitté la compagnie pour marquer leur désaccord (...) On est allé marcher avec la compagnie de U⁶. Chez eux, on marche en costumes du second Empire. »

Fig.5 • « MARCHE SAINT-ROCH À SART-EUSTACHE, 2011. DEPUIS QUELQUES DÉCENNIES, LES MARCHES COMPTENT DE PLUS EN PLUS DE RÔLES CONSACRÉES AUX FEMMES ET AUX ENFANTS. » © AMFESM – BENOÎT MEHAIGNOUL.



Corollairement à ces transformations, les organisateurs ont accordé plus d'attention au respect de la discipline, à la symétrie des rangs, à la bonne tenue du costume, au niveau d'ivresse toléré... assurant ainsi une certaine réputation à la Marche.

Ces clivages socio-économiques continuent actuellement de s'inscrire au cœur même des modalités pratiques des célébrations. Prenons en guise d'illustration la logistique liée aux repas. Dans la Marche de A., il se déroulent dans l'intimité des maisons. Les officiers reçoivent des invités sélectionnés et n'accueillent pas systématiquement tous les soldats de leur peloton. Les menus sont souvent assez élaborés : la Marche est l'occasion de recevoir élégamment. Dans le village R., les repas des marcheurs sont servis par des bénévoles à toute la compagnie. Le service a lieu dans la salle des fêtes, au centre du village. Quant au menu, voici ce que m'en dit le Tambour-major de la Marche de R. :

« Avant tout, il faut voir le bien-être des hommes : quand tu arrives ici, on te sert tout de suite, un seul plat bourratif, des boulettes frites sauce tomate! Et comme ça les hommes savent se reposer. Et ils dessoûlent. Ça ne les intéresse pas de rester deux heures à table, à manger des machins raffinés. »

Les transformations des années 1970 témoignent donc de l'articulation de phénomènes agissants à des échelles différentes. La réalité observée sur le terrain est le produit d'une conjonction singulière de facteurs. Dans la perspective globale développée par Boissevain, le regain d'intérêt pour la Marche peut être vu comme une réaction aux changements rapides que les évolutions socio-économiques et démographiques ont provoqués à l'intérieur des anciennes collectivités villageoises (sécularisation, mobilité accrue des jeunes générations, etc.). Le rendez-vous annuel de la Marche constitue alors un instrument permettant de redonner corps à une collectivité villageoise, attachée au passé mais résolument définie dans le présent (Bouchat, 2006). À une échelle intermédiaire, la fusion des communes va renforcer et activer des motivations déjà présentes : le goût pour la Marche, l'envie de faire « quelque chose » pour revitaliser le village. Les tensions liées à la centralisation du pouvoir politique local trouvent à s'exprimer et à se rééquilibrer à travers la pratique festive : les acteurs décident de créer leur propre Marche dans leur propre village, c'est-à-dire dans leur « ancienne commune ». Enfin, à une échelle plus locale encore, des tensions entre des groupes d'acteurs s'articulent à des divergences de type socio-économiques. Celles-ci stimulent des formes très différentes d'engagement dans la pratique. Ces modulations locales du répertoire folklorique peuvent alors engendrer diverses classifications que les individus connaissent même si elles sont controversées : ils s'identifient et se perçoivent à travers elles. —

Variations des logiques d'engagement : la Marche comme expérience de la ruralité

Actuellement, différents éléments, actifs à diverses échelles, participent d'un *ici et maintenant* qui singularise le rapport des individus au folklore. La fusion des communes demeure un motif dans les logiques d'engagement des individus mais en tant que toile de fond sur laquelle de nouveaux motifs s'articulent. Parmi ceux-ci, l'appartenance au village apparaît comme un élément moteur dans les logiques d'engagement de nombreux individus.

Cependant, cette appartenance au village ne va pas de soi : la collectivité villageoise est devenue difficile à cerner en raison des nombreuses transformations qui ont affecté les localités rurales et de la palette de plus en plus variée d'acteurs revendiquant cette appartenance. Le profil du participant natif et résidant dans l'enceinte du bourg n'est absolument plus représentatif de la majorité des soldats formant une compagnie. Dès lors, les localités rurales exaltées sur notre terrain folklorique doivent être conçues comme des constructions sociales et non comme des données géographiques (Mormont, 1990 ; Halfacree, 2004 ; Rye, 2006 ; Bouchat, 2010). Certes le noyau fort du village s'actualise toujours autour de personnes dont les patronymes sont fermement arrimés à la localité, mais dans le contexte de la participation festive, être villageois signifie surtout « occuper une place particulière dans un réseau social ». Ce réseau social se construit autour de l'acte même de la participation aux diverses manifestations et aux réseaux de bénévoles, dont la Marche est incontestablement l'occasion la plus saillante.

C'est ainsi que l'« espace social villageois » comprend des individus qui ne l'ont jamais quitté, d'autres qui y vivaient autrefois mais aussi des personnes qui n'y ont jamais vécu. Il existe donc une grande variété de manières de se projeter dans ce collectif villageois. J'évoquerai l'une d'entre elles, particulièrement originale.

Pour certains participants, ruraux ou non, habitant le village ou non, l'engagement dans les Marches est vécu comme une « expérience de la ruralité ». À cet égard, ils manifestent souvent un rapport tout à fait réflexif à ce qu'il est commun de nommer là-bas « *l'esprit des Marches* »⁷. Adrien est originaire du village T., où il marche dans le groupe des sapeurs. Il y est toujours domicilié mais passe le plus clair de son temps à Louvain-la-Neuve⁸ où il poursuit ses études. Interrogé sur le degré de participation des gens de son village, il suggère que « ceux qui ne participent pas, c'est sans doute qu'ils ne se reconnaissent pas dans le modèle du village ». Le village est ici conçu comme un modèle de valeurs et de comportements sociaux. Pour ce jeune homme, celles-ci ne semblent jamais autant déployées qu'à l'occasion de sa participation à la Marche.

« Les gens qui participent à la Marche, c'est le cœur du village. Ce sont des gens que tu retrouves à chaque fête. [...] Et puis, on retrouve vraiment le sens de la fête. Les fêtes à Louvain-la-Neuve,

c'est tous les jours, mais c'est complètement différent. [...] Pour beaucoup de personnes, tous les antagonismes sont gommés pendant trois jours. On paie un verre à l'un et à l'autre. [...] Les gens de Charleroi ont moins le sens de la fête. C'est différent. »

Le fait d'appartenir à un milieu social favorisé, d'exercer une profession prestigieuse et de participer à une Marche renommée n'empêche pas « d'entrer dans l'esprit des Marches », d'expérimenter ces mises en œuvre d'attitudes typiquement rurales. Gilles a approximativement 40 ans. Il s'est établi à A. quelques années auparavant. Sa profession fait de lui un personnage public. Depuis plusieurs années, il marche dans l'un des pelotons les plus prestigieux de la grande Marche de A. : les Gendarmes d'élite de la Garde Impériale de Napoléon. En entretien, quelques semaines avant la Marche, il prend le temps de valoriser son peloton :

« Ce sont clairement les plus beaux costumes de la Marche. Ils ont été faits à la fin des années soixante, je pense. L'idée était vraiment de se distinguer du groupe des grenadiers (...) C'était des hommes triés sur le volet qui devenaient Gendarmes dans les armées de Napoléon : il fallait être célibataire, mesurer au moins une certaine taille, être vertueux (...). »

Selon l'aperçu que m'en donne Gilles, la majorité des membres de ce groupe est nantie et exerce également une profession prestigieuse. Il me propose de les rejoindre pour un verre lors d'un arrêt au cours du tour. En arrivant parmi eux, cet après-midi là, je suis surprise du type d'ambiance qui règne dans ce groupe. D'emblée, Gilles m'accueille en me mettant en garde :

« Si tu nous suis à la Marche, fais attention. Faut pas t'offusquer parce qu'on est tous plus crus les uns que les autres. Ça ne vole pas haut. Dans notre peloton, on est les 'bourrins' de la Marche. »

L'ambiance se veut légère et rustre : elle est travaillée dans ce sens. Le répertoire de chansons wallonnes défile. L'un de ces gendarmes, originaire de Bruxelles et exerçant une profession particulièrement distinguée, me confie, en désignant ses compagnons de Marche :

« Ce sont de gens que je ne vois qu'une fois l'an, ici à la Marche (...) Mais bizarrement, je partage avec eux des parties de moi que je ne peux partager avec personne d'autre. Mes amis ne comprendraient pas. »

Cette logique d'engagement – expérience de la Marche comme expérience de la ruralité –, ne nécessite pas d'interactions régulières avec la petite société villageoise. Pourtant, le village affecte clairement ces personnes et semble constitutif de leur identité. Alain a 40 ans et exerce une profession libérale. Il vit dans un village de la région namuroise avec son épouse et ses enfants. Sa famille paternelle est originaire de O. où se déroule la Marche à laquelle il participe chaque année avec son père et ses frères. Il n'a lui-même jamais vécu dans ce village et son père n'y vit plus depuis très longtemps. D'ailleurs, pendant toute la durée de la fête, la petite équipe campe dans le jardin de leur officier. Nous sommes assis à une table à l'extérieur. Le tour est terminé et Alain me parle de son parcours dans la Marche :

« Je ne participe pas à d'autres Marches. Je ne suis pas attiré par le folklore, mais par la Marche de O. D'ailleurs, je n'y connais rien !. »

Il évoque son engagement dans la Marche à la manière d'un jeu : « *Je viens ici une fois l'an, à la Marche. Je viens jouer au 'bourrin' une fois par an (rires avec les autres). C'est le seul endroit où je suis comme ça. Ma femme ne comprend pas. D'ailleurs, elle ne vient presque jamais. Mais je dois venir chaque année, c'est plus fort que moi* ». Courte rupture du quotidien, certes, mais qui, par l'intensité de la charge affective et la force même de la répétition retentit indubitablement sur sa personnalité. D'ailleurs, cette forme d'attachement à la Marche et au village dépasse de loin la dimension du jeu. Alain poursuit l'explicitation de ses sentiments à l'égard de ces trois jours de fête :

Quand on quitte la maison, j'en ai presque la tremblote. C'est tellement LE rituel, quoi ! Avant d'arriver à O. on traverse un bois. On roule dans ce bois pendant quelques minutes. Et quand on sort du bois : ça y est ! On y est ! Le village magique. C'est parti pour trois jours complètement hors du temps dans le village magique (rires) (...) Je ne connais même pas les deux tiers de ces gens. Mais pendant trois jours, c'est comme si c'était les amis de toujours .

Cette forme d'engagement mériterait une analyse plus fouillée.. Ce qui nous intéresse ici, c'est de montrer que des acteurs aux profils et aux trajectoires variés modulent et s'approprient un répertoire folklorique, comprenant aussi un ensemble de valeurs et d'attitudes, afin de renforcer et de matérialiser un attachement au village ou, plus généralement, une manière d'être un rural. Dans leurs discours, cette expérience apparaît comme une construction réflexive d'appartenance, un choix qui fait sens dans leur trajectoire de vie. La participation d'Alain, par exemple, est aussi clairement une affaire de racines familiales :

« Quand on était petit, on regardait les adultes marcher. Mon père, un de mes oncles. Ils étaient beaux, tu vois, dans notre regard de gamins, ils étaient fiers, beaux, grands (...) Maintenant c'est notre tour de marcher aussi, on fait comme eux (...). »

Le folklore supporte ainsi des « possibilités identificatoires » (Bromberger, 1987) modulables selon des trajectoires de vie tout à fait singulières. Il en existe beaucoup d'autres : les Marches possèdent ces propriétés intrinsèques qui permettent de passer du « nous » au « je ». La fonction identitaire emblématique du folklore, c'est-à-dire restreinte à sa capacité à donner une image de grande cohésion sociale régionale ou communale, ne résiste pas à ces projections identitaires plus singulières :

« Comme on dit ici, il faut tuer quelqu'un pour avoir une place. Moi, j'ai eu de la chance, si je puis dire, parce que celui que je remplace est fort malade. Il ne peut plus marcher. » (Un marcheur)

À l'instar des analyses faites par Boissevain et ses collègues, le regain d'activités autour des Marches de l'Entre-Sambre-et-Meuse à partir des années 1970, peut être interprété comme une réponse aux transformations profondes de cette époque. Ce nouvel intérêt des acteurs apparaît alors comme un moyen de conjurer ces évolutions, de restructurer les tissus sociaux perturbés. En effet, l'engagement qu'impliquent les pratiques dites « traditionnelles » est parfaitement conciliable avec des formes modernes de la vie sociale : il procure aux acteurs les bénéfices de l'appartenance au groupe sans que cela ne les implique outre mesure (Cruces et Diaz de Rada, 1992). Ainsi, la participation aux fêtes assure la cohésion d'une pluralité toute contemporaine de profils d'acteurs. Par cela, l'évolution des Marches s'inscrit pleinement dans des phénomènes de portée mondiale. Cependant, ces interprétations générales, qui portent sur des phénomènes macro-scalaires (la « modernité », les déplacements dans l'espace, le matérialisme, ...) ne suffisent pas à expliquer le succès des Marches. Dans l'Entre-Sambre-et-Meuse, leur succès n'est pas imputable au seul souci de préserver une identité singulière. La conception même de cette identité locale s'est transformée au cours des dernières décennies et, de ce fait, la façon de la faire vivre. Des nouvelles Marches se créent d'ailleurs dans des villages où il n'y en a jamais eu.

Les Marches apparaissent au final comme un creuset dans lequel se conçoivent de multiples logiques d'engagement. Pour comprendre celles-ci, il est impératif de changer de niveau d'analyse et de porter son attention sur les facteurs qui sous-tendent les modalités d'engagement singulières dans la pratique festive. Propres à des groupes et à des individus, ces facteurs se déploient à différentes échelles et sont en constante transformation.

A y regarder de plus près, l'intérêt pour les Marches relève d'une « *utilité sociale* » (Zeebroek et al. 2008 : 63) : à chaque fois qu'une Marche est créée, qu'un groupe ou qu'un individu s'engage et manipule la pratique festive, il en réévalue l'utilité et adapte son comportement et son mode d'engagement en conséquence. Ces adaptations ne s'effectuent jamais de manière chaotique ou aléatoire. La mise en pratique d'une Marche s'inscrit en effet dans un cadre préexistant, celui de l'histoire des festivités de l'Entre-Sambre-et-Meuse. Des normes, des représentations, des manières de faire circulent et s'imposent explicitement ou implicitement aux acteurs. C'est sur cette trame collective que se construisent des logiques d'engagement individuelles qui peuvent s'écarter considérablement les unes des autres. Leurs effets contribuent à une constante adaptation de cette trame. À ne considérer que les facteurs macro-scalaires, comme le fait Boissevain, l'analyse reste cantonnée à cette trame qui ne constitue jamais qu'un point de départ pour des constructions infiniment plus complexes.

Changer d'échelle, comme nous l'avons fait ici est une façon de se mettre à la hauteur des acteurs et de rendre compte de leur extraordinaire capacité créative en matière d'engagement. ↪

Notes

1. Ainsi que l'ont montré J. Pouillon (1975) et, plus tard G. Lenclud (1987), une tradition est toujours le produit d'une « *filiation inversée* » : ce sont bien les acteurs contemporains qui choisissent les éléments pertinents de leur passé afin d'y trouver « *l'esquisse de solutions que nous croyons justes aujourd'hui non parce qu'elles ont été pensées hier mais parce que nous les pensons maintenant* » (J. Pouillon, 1975 : 160).
2. Par logique d'engagement, j'entends l'ensemble des motifs qui stimulent la participation dans le chef d'un acteur. Il peut s'agir d'intérêts, d'envies, de besoins, d'attentes, de bénéfices conscients ou inconscients. Ces motifs se jouent au niveau des corps (plaisir, sensualité, passion pour la performance...), des identités, des liens sociaux, des convictions etc. L'emploi du terme « logique » permet de souligner le caractère évolutif et combiné de ces moteurs. L'engagement des individus ne se résume pas à l'actualisation de motivations déjà existantes : la participation elle-même fait advenir des états individuels ou collectifs, en situation, qui peuvent nourrir d'autres motivations. Un motif de participation n'est pas forcément permanent.
3. Les décharges sont des salves d'honneur effectuées par les pelotons munis de tromblons ou de fusils. Les sociétés de marcheurs sont autorisées à utiliser ces armes par dérogation à la législation générale.
4. Les extraits sont issus des enregistrements que j'ai réalisés, soit en situation d'interview, soit en captant les commentaires des participants lors des festivités. Les phrases enregistrées en wallon ont été reformulées en français.
5. Comparer la Marche au carnaval est une manière de la dénigrer en mettant l'accent sur les aspects les plus festifs, le désordre, l'indiscipline, l'amusement.
6. La compagnie de U. participe à la Marche de A. en son nom propre. Ils ne se confondent pas avec la compagnie de A.
7. Les Marches véhiculent en effet l'idée d'une sociabilité et d'un *modus vivendi* typiquement ruraux, extrêmement valorisés et actualisés dans le cadre des festivités. Cette idée s'établit sur la représentation de qualités humaines perçues comme étant propres au monde rural telles que la fraternité masculine, le dévouement féminin, le partage, la solidarité, la simplicité entendue comme vertu et ainsi de suite. Ce *modus vivendi* comprend également un ensemble de savoir-faire et de savoir-être tels que : faire preuve d'une certaine rudesse dans les manières d'interagir, avoir du répondant dans les jeux de provocation (notamment sur les questions de virilité, de féminité et les rapports entre genres), parler le wallon (formellement ou au moins son intonation) et d'autres encore.
8. Ville où se situe le campus de l'Université Catholique de Louvain.

Bibliographie

- BABADZAN A. 2001 - « Les usages sociaux du patrimoine ». in *Ethnologies comparées 2 – Miroirs identitaires*. URL : http://alor.univ-montp3.fr/cerce/r2/a.b.htm#_ftnref1 (consulté le 1 avril 2011)
- BOISSEVAIN J. (éd) 1992 - *Revitalizing European Rituals*. London & New York, Routledge.
- BOISSEVAIN J. 1992a - « Introduction. Revitalizing European rituals ». in Boissevain J (éd.) *Revitalizing European rituals*. London & New York, Routledge : 1-19.
- BOISSEVAIN J. 1992b - « Play and Identity. Ritual change in a Maltese village ». in Boissevain J (éd.) *Revitalizing European rituals*. London & New York, Routledge : 137-154.
- BOUCHAT C. 2006 - « En être ». *Les dessous identitaires d'un folklore. Approche ethnographique des Marches folkloriques de l'Entre-Sambre-et-Meuse*. Bruxelles, 2006. Rapport de recherche pour le Groupe d'Action Locale de l'Entre-Sambre-et-Meuse. URL : http://www.entre-sambre-et-meuse.be/IMG/pdf/ Etude_Marches_de_l_ESEM_C._Bouchat.pdf

- BOUCHAT C. 2010. - « Savoir y être. Production de localité par l'engagement dans un folklore festif ». in *Articulo - Journal of Urban Research*, special issue, n°3. URL : <http://articulo.revues.org/1537>.
- BROCCOLINI A. 2004 - « Relance ou abandon de fêtes dans la Naples contemporaine. Politique de la tradition et identité urbaine ». in Bromberger C, Chevallier D, Dossetto D (éd) *De la châtaigne au carnaval. Relance de traditions dans l'Europe contemporaine*. Die, Editions A Die : 81-89.
- BROMBERGER C. 1987 - « Allez l'O.M. ! Forza Juve ! ». in *Terrain* 8, <http://terrain.revues.org/index3636>. html (consulté le 20 octobre 2010).
- BROMBERGER C., CHEVALLIER D. & DOSSETTO D. (éd). 2004 - *De la châtaigne au carnaval. Relance de traditions dans l'Europe contemporaine*. Die, Editions A Die.
- BROMBERGER C. & CHEVALLIER D. 2004a - « De la métamorphose de la châtaigne à la renaissance du carnaval. Relances de traditions dans l'Europe contemporaine ». in Bromberger C., Chevallier D. & Dossetto D. (éd) *De la châtaigne au carnaval. Relance de traditions dans l'Europe contemporaine*. Die, Editions A Die : 11-18.
- CHAPPAZ-WIRTHNER S. 2004 - « La renaissance du carnaval dans le Haut-Valais. Conflits d'appartenance et création de figures emblématiques ». in Bromberger C., Chevallier D. & Dossetto D. *De la châtaigne au carnaval. Relance de traditions dans l'Europe contemporaine*. Die, Editions A Die : 90-95.
- CRUCES F. & DIAZ DE RADA A. 1992 - « Public celebrations in a Spanish valley ». in Boissevain J. (éd.) *Revitalizing European rituals*. London & New York, Routledge : 62-79.
- DORCHY H. 1991 - *Histoire des Belges des origines à 1991*. Bruxelles, De Boeck.
- LENCLUD G. 1987 - « La tradition n'est plus ce qu'elle était ». *Terrain*, 9. URL : <http://terrain.revues.org/document3195.html>.
- HALFACREE K. 2004 - « Rethinking 'rurality' », in Chamion T. & Hugo G. (éd) *New forms of urbanization. Beyond the urban-rural dichotomy*. Ashgate, Aldershot : 285-304.
- HEINICH N. 2009 - *La fabrique du patrimoine. De la cathédrale à la petite cuillère*. Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- HOSBSBAWM E. & RANGER T. 1983 - *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HØJBJERG C.K. 2005 - « Tradition invented and inherited in West Africa : A study of Loma cultural identity ». in Otto T. & Pedersen P. (éd) *Tradition and agency. Tracing cultural continuity and invention*. Aarhus, Aarhus University Press : 85-118.
- MORMONT M. 1990 - « Who is rural ? Or, how to be a rural : Towards a sociology of the rural ». in Marsden T., Lowe P. & Whatmore S. (éd) *Rural restructuring : Global processes and their responses*. Londres, David Fulton : 21-44.
- POUILLON J. 1975 - « Tradition : transmission ou reconstruction ». in Pouillon J. *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspéro : 155-173.
- POUTIGNAT P. & STREIFF-FENART J. 1995 - *Théorie de l'ethnicité*. Paris, Presses Universitaires de France.
- ROLAND J. 1950 - « Les Marches militaires de l'Entre-Sambre-et-Meuse. Deuxième partie. Les Marches au XIX et XX^{ème} siècles ». in *Enquêtes du Musée de la Vie Wallonne*, t. V, n° 59-60 : 321-392.
- RYE J. 2006 - « Rural youths' images of the rural ». in *Journal of Rural Sociology* 22 : 409-421.
- SALOMONSON A. 1984 - « Some thoughts on the concept of revitalization ». in *Ethnologia Scandinavica*, 14 : 34-47.
- ZEEBROEK R., DECROLY J.-M. & GOSSELAIN O. 2008 - « Casseroles, légumes et Halloween. Une approche multiscalair des phénomènes de diffusion ». in Gosselain O., Zeebroek R. & Decroly J.-M. (éd), 2008. « Des choses, des gestes, des mots. Repenser les dynamiques culturelles ». *Technique et Culture*, 51 : 50-73.